

Hannah Arendt

# Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?

suivi de

# L'existentialisme français

Préface de Marc de Launay

Rivages poche / Petite Bibliothèque

Collection dirigée par Lidia Breda

Du même auteur
dans la même collection

*Considérations morales* (n° 181)
*Le Concept d'amour chez Augustin* (n° 288)

**Hannah Arendt**

# Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?

suivi de

# L'Existentialisme français

et de

# Heidegger le renard

*Préface de Marc de Launay*

Rivages poche
Petite bibliothèque

Les trois textes publiés sont tirés
de *Essays in Understanding — 1930-1954*
(New York, Harcourt Brace & Company)
et ont déjà paru dans l'ouvrage
*La Philosophie de l'existence,*
et autres essais, Payot, 2000.



ISBN: 2-7436-1032-8
ISSN: 1158-5609

# Préface

La destination première des deux textes qu'on va lire est d'informer le public américain cultivé sur ce courant « continental », et plus particulièrement parisien, qui s'est appelé « existentialisme » et qui a commencé de jouir d'une certaine publicité au cours des premières années qui suivirent la Seconde Guerre mondiale. Or le terme d'existentialisme est bien antérieur, et sans doute est-il dû à Jaspers qui l'emploie dans une lettre adressée à Jean Wahl en 1937 — « L'existenlialisme est la mort de la philosophie de l'existence » —, et dont le destinataire faisait état dans une séance de la Société française de philosophie, en décembre de la même année. Jaspers entendait signifier en quelque sorte le contraire de ce qu'a recouvert plus tard le mot lorsqu'il a désigné un courant philosophique, voire une philosophie : en effet, c'est parce que l'existence est ce qui, au regard de Jaspers, reste définitivement rebelle à une saisie théorique que l'« existentialisme » ne saurait passer pour le système philosophique dont la réussite eût consisté à réduire l'existence à un concept, à la prendre dans les rets de ses analyses, à déboucher sur des « résultats » abstraits [(1)]. Lorsqu'il fut simplement transposé en français par Jean Wahl, le terme d'existentialisme restait pris dans le cadre sémantique que Jaspers lui avait d'emblée donné : il renvoyait à une dérive contredisant un courant philosophique pour qui, en effet, l'existence jouait un rôle de

premier plan, mais justement parce qu'elle justifiait le ressort de ce courant — le rejet de la métaphysique traditionnelle et du système philosophique — en résistant à toute conceptualisation. Dès que la « traduction » du mot fut synonyme d'une implantation spécifiquement française dont la nature était la résultante de ce que Sartre avait appris en Allemagne et avait emprunté à la phénoménologie husserlienne, pour l'essentiel la signification du terme change et désigne alors effectivement le courant de pensée qui semblait avoir crû sur sol parisien sans qu'on puisse immédiatement identifier la nature exacte de ses dettes extérieures.

Quoi qu'il en soit, il apparaît évident que l'exposé d'Arendt ne pouvait, lui, faire l'économie d'une généalogie allemande qu'elle était bien placée pour reconstituer, puisqu'elle avait elle-même fait ses études dans un milieu profondément pénétré, voire totalement imprégné par la rébellion propre à la « philosophie de l'existence ». C'est un peu après avoir eu quinze ans qu'elle lit la *Psychologie des conceptions du monde* de Jaspers et qu'elle s'intéresse à Kierkegaard, en 1921 ; trois ans après, elle entreprend d'étudier la théologie à Marbourg, au moment où la renommée du jeune Heidegger commence d'y attirer nombre d'étudiants désormais bien connus — Hans Jonas, Leo Strauss, Herbert Marcuse ; l'année suivante, elle est à Fribourg pour suivre les cours de Husserl, et, en 1926, à Heidelberg, pour assister à ceux de Jaspers, avec qui elle fera sa thèse, ainsi qu'à ceux du théologien Rudolf Bultmann. En outre, et dès 1925, date de sa première rencontre avec Günther Stern qui allait devenir deux ans plus tard son compagnon, puis, en 1929, son premier mari, elle fréquentera des membres du milieu sioniste (en 1926, elle retrouve à Heidelberg un ami de sa famille, Kurt

Blumenfeld, qui préside l'union sioniste d'Allemagne depuis 1924, et dont elle restera toujours l'amie), c'est-à-dire un milieu animé d'idées « révolutionnaires », peu enclin à la contemplation métaphysique, et tout entier attaché à la critique des formes traditionnelles de la vie juive au nom d'une renaissance de cette existence sous d'autres cieux et d'autres conditions sociales [(2)]. L'univers intellectuel allemand — juif et non juif — d'après-guerre était animé d'un profond rejet du monde d'avant 1914 : c'est ainsi, par exemple, que Franz Rosenzweig, formé par Hegel, puisait de quoi alimenter sa critique du système aussi bien chez le dernier Schelling que chez Nietzsche, et, bien qu'opposé au sionisme comme son maître Hermann Cohen, avait entrepris de fonder une nouvelle maison d'études juives à Francfort, dont l'orientation était bien, non plus l'étude érudite, mais la recherche d'une autre manière de *vivre le fait d'être juif* dans le cadre, jugé indépassable, d'une singularité individuelle. Il est significatif que, lors de la fameuse controverse de Davos, Rosenzweig ait pris parti pour Heidegger contre Cassirer qui, à ses yeux, incarnait la tradition philosophique savante avec laquelle il fallait rompre [(3)]. La première partie de *L'Étoile de la Rédemption* est de part en part l'écho de cet esprit de rupture enraciné dans un vécu dont est souligné le caractère irréductible à la pensée : les premières lignes de l'ouvrage, écrit sur le front des Balkans durant le conflit, décrivent, en effet, l'individu singulier confronté dramatiquement à la mort inéluctable, situation qui devient l'argument d'un rejet de la métaphysique traditionnelle soucieuse d'un « tout » ignorant l'individu et le néant de sa mort.

Bien que n'appartenant pas elle-même à cette génération de la Première Guerre, elle en a été fort proche, et les portraits qu'elle a donnés de certaines de ses figures

montrent assez à quel point sa sensibilité intellectuelle s'y est elle-même forgée. Celui de Brecht [4] fait ainsi directement écho aux mobiles qu'elle dit soutenir la rébellion philosophique à l'œuvre dans la « philosophie de l'existence » : elle y parle de ces hommes « "perdus pour eux-mêmes aussi bien que pour le monde", offusqués de ce que celui-ci soit incapable de les héberger, orphelins de sécurité, privés de l'abri nécessaire à la réalisation de leur individualité [...] quatre années de destruction avaient nettoyé (le monde) de toutes les anciennes valeurs et des jalons de moralité que l'on croyait inébranlables, effaçant presque toute "empreinte humaine" et démodant les objets culturels du passé [5] ». C'est donc pour une large part dans sa fréquentation amicale et intellectuelle de cette génération de la guerre que s'est décidée chez elle une préférence, non pour le versant nihiliste ni pour l'engagement politique à outrance, encore moins pour le retrait aristocratique taraudé en fait par la nostalgie du monde perdu, mais en faveur d'une volonté de « garantir la validité de la pensée dans la *vita activa,* par le souci du monde et la responsabilité des affaires humaines [6] », et sa proximité avec la pensée de Jaspers est d'emblée indiscutablement plus grande qu'avec la « résolution » heideggérienne : « Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour nous qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables [7]. »

Le second mobile auquel obéit l'exposé sur la philosophie de l'existence, moins obvie que le premier, est une sorte de règlement de compte avec son passé universitaire allemand : à la critique de la philosophie de Heidegger et,

surtout, à la note assassine qu'elle lui consacre [8], s'oppose la fin du texte entièrement vouée à célébrer la pensée de Jaspers, à en souligner la modernité, bref à rendre hommage à celui qu'elle voulait reconnaître publiquement comme son maître [9]. Autant la présentation de l'œuvre de Heidegger est roide, recourant trop abondamment au résumé et au raccourci qui brutalisent les textes, autant elle se fait généreuse à l'égard de Jaspers. Il ressort clairement de cet exposé que la pensée heideggérienne n'a d'autre avenir que dans le reniement de soi, alors que celle de Jaspers semble promise à inspirer toujours notre modernité.

Mais on ne peut aller jusqu'à dire que ce mobile où s'entremêlent ressorts biographiques et profession de foi philosophique fausserait la vision d'ensemble de la présentation ou que le bilan des dettes intellectuelles de l'« existentialisme » serait en quelque sorte déguisé. À l'époque, en tout cas, la série Kierkegaard, Schelling, Husserl, Heidegger, Jaspers était convaincante même au regard d'un observateur français, et elle n'eût pas été d'emblée réfutée par un tenant de la pensée sartrienne.

Trois remarques s'imposent néanmoins, et dont on voudra bien imputer le caractère critique aux limites imposées par la revue à laquelle le texte était destiné. La première touche à la nature même de ce genre de présentation « historique » : étant donné connu le terme d'une évolution, la reconstruction des étapes qui semblent avoir nécessairement conduit à ce terme transforme inévitablement en conséquences découlant des arguments, en destin de pensée, ce qui fut une histoire où les problématiques n'obéissaient pas d'emblée aux réquisits de certaines des théories qui ont fini par s'en réclamer. Autrement dit, l'exposé d'Arendt réhabilite directement un

insidieux hégélianisme dans la mesure où elle présente la réaction kierkegaardienne et schellingienne au kantisme comme inéluctable et, ce qui est moins admissible, comme unique. Certes, le cas de Nietzsche est plusieurs fois évoqué, de telle manière qu'Arendt nous y renvoie en nous laissant entendre que l'examen de sa pensée déborderait le cadre de son propos ; mais il n'est nullement fait mention d'une autre voie qui n'eût pas adopté à l'égard de Kant une attitude de réaction nécessairement critique. C'est que pour Arendt, à l'époque, Kant est encore vu à travers sa lecture heideggérienne, dictée elle-même par la volonté d'en finir avec le néokantisme, qu'il soit de Marbourg (Cohen, Natorp, Cassirer) ou de Heidelberg (Windelband, Rickert) ; c'est bien plus tard, on le sait, durant les cinq dernières années de sa vie, qu'elle va relire Kant, et elle mourra au cours de la rédaction de son dernier ouvrage qui fait écho à sa relecture minutieuse de la *Critique de la faculté de juger* (10). Une autre descendance kantienne existe, en effet, et elle ne débouche pas sur une philosophie de l'existence, même si elle fait droit à la singularité individuelle. C'est celle de Schleiermacher et de Humboldt qui conduira, via Cassirer, à Habermas et l'éthique de la discussion (11). Cette autre voie qui refuse la réduction de la sphère de l'action et de l'histoire à la *philosophie systématique* pour s'en tenir aux limites de la *théorie* de l'histoire et de la culture, fait largement droit aux exigences d'une reconnaissance plénière de l'individu dans sa singularité, sans pour autant sacrifier à un romantisme du génie. On peut en trouver un écho, à la fin du XIXe siècle, dans l'*Historik* de Droysen (1882) qui admet à la fois la permanence d'une tradition culturelle jouant le rôle de donné préalable, assumant ainsi la fonction de causalité par nécessité, et le caractère irréductible de l'innovation individuelle informant, reformant

et transformant ce donné, exerçant ainsi son rôle de causalité par liberté, ce qui, dans l'herméneutique de Schleiermacher, s'appelle le « style » héritant d'une « grammaire » et y introduisant sans cesse ses innovations. Nulle métaphysique, ici, de l'être — donné ou « historial » — dont chaque retrait dessinerait peu à peu le destin de l'être-là néantisant sans cesse la sphère ontique pour se rapprocher, à condition qu'il ait pris conscience des exigences de l'authenticité, du sens de chacun des retraits de cet être dont les mouvements dans l'histoire resteront à jamais indéchiffrables (sauf à imaginer des prophètes d'un nouveau genre qui prédiraient... ce que fut le passé). Nul désespoir, non plus, de l'individu abandonné, dans la solitude de son moi plus borné que les monades, à la déchéance dans un ici-bas absurde parce que indifférent par essence à son sort ; la théorie de l'histoire et de la culture ne se risque pas sur le terrain de la théologie, sauf pour admettre une simple idée régulatrice — celle d'une communication achevée, c'est-à-dire l'unité de l'humanité comme finalité asymptotique de l'action —, ni sur celui de la métaphysique puisqu'elle admet deux invariants irréductibles à l'analyse : la causalité et la liberté. Dans la mesure où l'individu n'est alors jamais confronté directement à la nécessité naturelle pas plus qu'à l'essence de sa liberté, mais qu'il n'a affaire qu'au *produit de la synthèse esthétique* de la nature et de la liberté sous la forme des créations culturelles *lato sensu,* il n'est jamais non plus isolable comme « moi » ou comme « soi », puisqu'il est d'emblée pris dans une situation langagière et dialogique ; de même, l'écueil de l'historicisme est lui aussi évité dans la mesure où la réflexivité rationnelle reste, structurellement du moins, une instance permanente dont seuls les contenus sont susceptibles d'être historiques. La synthèse esthétique,

formellement, reste l’instance qui résiste au relativisme de la *reductio ad tempora.* La difficulté de comprendre cette médiation de la synthèse esthétique tient au fait que ce qui, avant qu’elle ne s’opère, est nature se retrouve, après qu’elle a eu lieu, *passion* d’innovation, instinct génial de contestation et de transformation de ce qui lui fait désormais face sous la forme d’objets culturels, de tradition, de coutumes et de codes, résultats, eux, de la synthèse effectuée sur la liberté, synthèse produisant des « institutions culturelles » (les résultats de la liberté ou, si l’on préfère, de la négativité informant le donné naturel).

Cette autre descendance kantienne rencontre ainsi, c’est l’objet de la troisième remarque, sans collision ni distorsion l’axe moteur de la pensée de Jaspers telle qu’elle est exposée dès 1935 : « Pour être authentiquement vrai, le vrai doit être communicable […] nous ne sommes ce que nous sommes que par la communauté de la compréhension consciente réciproque [(12)]. » La volonté de communication, dont Jaspers affirme qu’elle est universelle procède de deux sources : l’existence et la raison. Et il ne manque pas d’indiquer que ces deux composantes, qui ne sont pas autre chose que ce qu’on appelle l’essence de l’homme, ne peuvent pas être appréhendées par la pensée « plus profondément qu’en posant la question de sa [celle de l’essence humaine] communication [(13)] ». Ce qui pose l’équivalence entre être-soi (authentiquement, conformément à son essence), être vrai et être « absolument dans la communication ». Il n’est pas exagéré de voir dans cette dualité irréductible, en-deçà de laquelle la pensée ne peut plus exercer sa réduction conceptuelle, les deux « idées » kantiennes de la Raison, nature et liberté, traduites par Jaspers en « existence et raison ». On devine aisément que cette conception permet d’échapper à deux figures

connues de la philosophie de l’histoire : aussi bien à celle, rationaliste et dogmatique, qui culmine, au terme des Lumières, avec Hegel, justifiant un progrès continu puisqu’elle a, au préalable, posé le terme certain de l’évolution — qu’il s’agisse de celle de l’Esprit universel ou de l’humanité aliénée ne change rien à l’affaire —, qu’à celle, irrationaliste, pour qui l’histoire n’est que la dérive ou la déchéance à partir d’une origine où être et pensée ne faisaient qu’un au sein d’un monde véritablement identifiable à la perfection harmonieuse du cosmos. La théorie de l’histoire qui sous-tend la théorie de la communication exposée par Jaspers implique une reprise perpétuelle de la « vérité », donc ce que Humboldt appelait des « renaissances », sans qu’une réalisation finale soit envisageable : « Cette volonté de communication qui ne se réalise par la raison qu’à partir de l’existence possible dans les trois modes de l’englobant ne parvient pas elle-même à l’achèvement [...] si la vérité est liée à la communication, la vérité elle-même ne peut être qu’en devenant et, dans sa profondeur, elle n’est pas dogmatique, mais communicative [(14)]. » L’idéal de la communication réalisée ou totalement achevée ne peut lui-même être réellement pensé puisque, par nature, il n’y a en lui aucune place pour le désir de communication. Cet achèvement a donc une fonction régulatrice, celle qui fonde et justifie la part d’anticipation propre à toute communication : ainsi s’explique la recherche par Jaspers de ces situations limites qui n’ont rien à voir avec un risque existentiel au sens banal. Il s’agit, bien plutôt, d’orienter l’action en fonction de cet idéal de la communication achevée, mais en tenant compte, chaque fois, des modalités de l’existence qui seules déterminent le cadre historique inévitable où seulement peut avoir lieu cette action. Agir et communiquer rationnellement, c’est se

placer au plus près de l'anticipation du transcendant — pour Jaspers —, du règne des fins — pour Kant.

C'est ainsi que, pour Arendt, et dès 1948, renouer avec la pensée de Jaspers est ce qui va lentement lui permettre, vingt ans plus tard, de renouer également avec Kant, avec le Kant de la synthèse esthétique exposée dans la troisième critique. Grâce à lui, elle se détournera de l'univers grec auquel Heidegger l'avait introduite, et, par le biais de ses propres travaux sur le terrain de l'histoire politique et culturelle, elle aura retrouvé, après coup, une voie philosophique qui les justifiait.

Marc de Launay

## Notes de la préface

1. Une note de la rédaction des *Temps modernes,* dans le numéro de janvier 1946, indique au contraire que l'existentialisme entend désormais être une philosophie.

2. Cf. G. Scholem, « Israël und die Diaspora » (1969), in *Judaïca* II, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970.

3. Cf. « Fronts inversés », trad. fr. in *Philosophie,* 1988 (5), n°18, p. 89-92.

4. H. Arendt, « Bertolt Brecht. 1898-1956 », in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974 (trad. fr. E. Adda *et alii*).

5. Cf. Pierre Bouretz, « Hannah Arendt entre passions et raison » [l'une des meilleures présentations générales de son œuvre et de sa pensée], in H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem,* Paris, Gallimard, « Quarto », 2002, p. 17.

6. *Ibid.,* p. 27

7. H. Arendt, « De l'humanité dans de "sombres temps" », in *Vies politiques, op. cit.,* p. 34.

8. Cf., également, le texte très incisif de 1953, « Heidegger le renard », *infra,* p. 89.

9. C'est en avril 1933 qu'elle avait rencontré Jaspers pour la dernière fois avant la guerre ; en octobre 1945 se rétablit leur contact épistolaire avant qu'elle n'aille lui rendre visite en mars 1950, lors de son premier voyage en Europe comme chargée de mission de la Jewish Cultural Association destinée à sauvegarder le patrimoine juif. C'est d'ailleurs dans une collection associée à la revue dirigée par Jaspers, *Die Wandlung,* que paraîtra l'original allemand *(Sechs Essays)* du texte qu'on va lire, tandis qu'elle fera publier aux États-Unis la traduction anglaise du célèbre essai de son maître, *Die Schuldfrage (La Culpabilité).* Rappelons néanmoins que, dans la revue américaine *Jewish Frontier,* en janvier 1945, Arendt avait écrit un article récusant l'idée d'une culpabilité collective (« Organized Guilt and Universal responsability »). Cf., dans le recueil *La Philosophie de l'existence,* Paris, Payot, 2000, pp. 151-155, l'« Hommage à Karl Jaspers » (mai 1947), publié dans l'édition allemande des *Sechs Essays.* Sur le contexte précis des rapports entre Arendt et Jaspers à

l'époque où elle rédigea cet exposé sur la philosophie de l'existence, et sur l'opinion qu'elle avait de Heidegger à ce moment-là, cf. H. Arendt-K. Jaspers, *Correspondance 1926-1969,* Paris, Payot, 1995 (trad. fr. E. Kaufholz-Messmer) : lettres 40, du 9/VI/1946 ; 42, du 9/VII/1946 ; 54, du 19/111/1947 ; cf., également, E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt,* Paris, Anthropos, 1986 (trad. fr. E. Tassin et J. Roman), p. 282 *sq.* ; de même, E. Tassin, *Le Trésor perdu. H. Arendt, l'intelligence de l'action politique,* Paris, Payot, 1999, pp. 105 *sq.,* et J. C. Isaac, *Arendt, Camus and Modern Rebellion,* New Haven & Londres, Yale University Press, 1992.

10. Cf. la lettre à Ludwig Greve du 20 juillet 1975 : Je lis avec un plaisir intense ce bon vieux Kant… ». L'ouvrage en question est *La Vie de l'esprit.* 1 : La Pensée ; 2 La Volonté, Paris, PUF, 1981 et 1983. Le commentaire de Pierre Bouretz à cet égard est tout à fait éclairant : « Arendt revient sur les terres qu'elle brûlait encore quelques mois auparavant, rend les armes au héraut d'une philosophie moderne qu'elle avait depuis longtemps congédiée, renie ses reniements… », in « Hannah Arendt entre passions et raison », *op. cit.,* p. 79.

11. Il est remarquable que Habermas reconnaisse peu sa dette à l'égard des conférences de Jaspers qui ont directement inspiré l'exposé d'Arendt qui va suivre : il s'agit de *Vernunft und Existenz,* Groningen, 1935 *(Raison et existence,* trad. fr. R. Givord, Presses universitaires de Grenoble, 1987) ; la première conférence dresse un bilan de la « situation actuelle » (début des années 1930) à partir de Kierkegaard et de Nietzsche ; la deuxième traite de ce que Jaspers appelle l'englobant, la troisième aborde l'équivalence vérité-communicabilité, la quatrième étudie le rôle et les limites de la rationalité, et la cinquième esquisse le programme de la recherche philosophique qualifiée de croyance philosophique », dont le mot d'ordre pourrait être que le principe de communication de la vérité est aussi important que la vérité communiquée elle-même.

12. K. Jaspers, *Raison et existence, op. cit.,* Troisième conférence, p. 67.

13. *Ibid.,* p. 79.

14. *Ibid.,* p. 83.

# Qu’est-ce que la philosophie de l’existence ?

La philosophie de l’existence a une histoire au moins centenaire. Elle a débuté avec le vieux Schelling et avec Kierkegaard, elle s’est développée avec Nietzsche, ouvrant sur un grand nombre de directions à ce jour encore inépuisées, elle a déterminé l’essentiel de la pensée de Bergson et de ce qu’on appelle la philosophie de la vie, avant d’atteindre finalement, dans l’Allemagne de l’après-guerre, avec Scheler, Heidegger et Jaspers, à une conscience non encore égalée de ce qui est réellement en jeu dans la philosophie moderne.

Le terme « existence » ne désigne tout d’abord pas plus que l’Être de l’homme, indépendamment de toutes les qualités et aptitudes de l’individu décelables par la psychologie. Pour la philosophie de l’existence vaut alors ce que Heidegger a souligné à propos de la « philosophie de la vie » : le nom en est à peu près aussi pertinent que la « botanique » pour l’étude des plantes. À cette nuance près que ce n’est pas un hasard si le mot « être » a été remplacé par le mot « existence ». Ce changement terminologique cache, en effet, un des problèmes fondamentaux de la philosophie moderne.

La philosophie de Hegel qui, avec une complétude jamais atteinte, avait explicité et organisé en un effroyable

ensemble homogène — dont on ne savait pas s'il s'agissait de la demeure ou de la prison du réel — tous les phénomènes de la nature et de l'histoire, était réellement cet « oiseau de Minerve qui ne se risque à voler que le soir ». Ce système — c'est ce qui s'avérait immédiatement après sa mort — était le dernier mot de la philosophie occidentale dans son ensemble puisque, en dépit de la diversité et de l'envergure de la contradiction, elle n'avait osé, depuis Parménide, douter de l'unité de la pensée et de l'être : *to gar auto esti noeïn te kaï einaï.* Ce qui est venu après Hegel était ou épigonal ou une rébellion des philosophes contre la philosophie en général, une rébellion contre l'identité ou contre le désespoir que cette dernière provoquait.

Toutes les soi-disant écoles de l'actuelle philosophie sont des écoles d'épigones. Elles cherchent toutes à reconstruire l'unité entre pensée et rire, indifférentes au fait d'atteindre à l'harmonie en déclarant la primauté de la matière (matérialisme) ou de l'esprit (idéalisme), indifférentes au fait de créer, en jouant sur tel ou tel aspect, un ensemble de coloration plus spinoziste.

### *La tentative de reconstruction phénoménologique*

Parmi les courants épigonaux des cent dernières années, les plus modernes et les plus intéressants sont le pragmatisme et la phénoménologie. La phénoménologie, surtout, a exercé sur la philosophie actuelle une influence qui n'est due ni à la coïncidence ni à la méthodologie de cette école. Husserl a cherché à reconstituer la relation séculaire entre être et pensée qui avait garanti à l'homme sa demeure dans le monde par le biais de la structure intentionnelle de la conscience. Puisque chaque acte de

conscience possède en son essence un objet, je peux être certain d’au moins une chose : que j’« ai » les objets de ma conscience. En écartant totalement la question de la réalité, la question de l’être peut tout simplement être « mise de côté » ; en tant qu’être conscient, j’ai tout les étants, et en tant que conscience je suis, dans mon mode humain, l’être du monde. (L’arbre vu, l’arbre comme objet de ma conscience, n’a pas à être l’arbre « réel », il est assurément l’objet réel de ma conscience.)

Le sentiment moderne de l’inquiétante étrangeté du monde s’est toujours embrasé à partir de choses arrachées à leur contexte fonctionnel. La littérature moderne, et une bonne partie de la peinture moderne, en sont des témoins difficiles à ignorer. Que l’on vise à interpréter cette inquiétante étrangeté d’une manière sociologique ou psychologique, son fondement philosophique est que le contexte fonctionnel du monde duquel je fais moi-même partie peut toujours fournir une justification ou une explication, par exemple qu’il y a, somme toute, des tables et des chaises, mais qu’il ne pourra jamais me permettre de saisir pourquoi *cette* table *est.* Et c’est l’existence de cette table, indépendamment des tables en général, qui engendre l’effroi philosophique.

La phénoménologie semblait maîtriser ce problème qui est bien davantage qu’un simple problème théorique. Dans la description phénoménologique de la conscience, elle parvenait à saisir justement les choses isolées, arrachées à leur corrélation fonctionnelle, en tant qu’actes arbitraires de conscience pour, apparemment, les rattacher à la vie humaine par le « flux de conscience ». Oui, Husserl allait même jusqu’à affirmer que grâce à ce détour par la conscience et en partant d’une saisie globale de tous les

contenus effectifs de la conscience (d'une *mathesis universalis*), il était à même de reconstruire une fois encore le monde brisé. Une telle reconstitution du monde à partir de la conscience équivaudrait à une seconde création du monde dans la mesure où celui-ci perdrait son caractère de contingence — qui est en même temps son caractère de réalité — et qu'il n'apparaîtrait plus comme un monde donné d'avance à l'homme, mais comme un monde créé par lui.

C'est dans cette exigence fondamentale de la phénoménologie que réside la tentative la plus originale et la plus moderne de refonder l'humanisme. La célèbre lettre d'adieu que Hofmannsthal adresse à Stefan George [(1)] et dans laquelle il affirme son adhésion aux « petites choses » plutôt qu'aux grandes phrases, puisque dans les petites choses se cache le mystère de la réalité, est intimement liée à cette perception de la vie dont est issue la phénoménologie. Husserl, autant que Hofmannsthal, est un classiciste, si l'on entend par classicisme la tentative de créer magiquement, par une imitation du classique poussée à sa limite — ce qui veut dire que l'homme a pour patrie le monde, un monde devenu inquiétant et étrange — une nouvelle patrie. La formule de Husserl : « les choses en tant que telles » n'est pas moins une formule magique que « les petites choses » de Hofmannsthal. Si l'on pouvait atteindre encore à quelque chose grâce à la magie — à une époque qui n'a de bien en elle que toute magie échoue —, il faudrait certainement commencer par le plus petit et le plus modeste en apparence, avec « les petites choses » infimes, avec les paroles infimes.

C'est naturellement cet apparent infime qui fait que l'analyse de la conscience de Husserl (que Jaspers, qui

n’avait de penchant ni pour la magie ni pour le classicisme, a toujours considérée comme négligeable pour la philosophie) a influencé de façon aussi déterminante et le jeune Heidegger et le jeune Scheler, bien que Husserl n’ait pu établir le moindre aspect déterminant de la philosophie de l’existence. Quant à l’idée largement répandue que l’influence de Husserl se limitait à la méthodologie, elle n’est juste que dans la mesure où il a arraché la philosophie moderne — à laquelle lui-même n’appartenait pas vraiment — à la geôle de l’historicisme. Car à la suite de Hegel, sous l’ascendant d’un intérêt extraordinairement intense pour l’histoire, la philosophie était menacée de sombrer dans des spéculations sur une possible régularité du processus historique. Il importe peu ici de savoir si ces spéculations étaient plutôt optimistes ou plutôt pessimistes, si le progrès leur semblait inévitable ou si elles considéraient le déclin comme prédéterminé. Seul était essentiel que dans les deux cas l’homme, selon les termes de Herder, ressemble à la « fourmi » qui « ne fait que ramper sur la roue du destin ». L’insistance de Husserl sur « les choses en tant que telles », qui coupe court à ces vaines spéculations et qui insiste pour séparer de sa genèse le contenu phénoménal d’un événement, a eu un effet libérateur dans la mesure où l’homme lui-même, et non pas le déroulement naturel, biologique ou psychologique dans lequel il est impliqué, a pu redevenir le sujet de la philosophie.

Cette libération de la philosophie, cet acte quasi négatif dont Husserl, dépourvu du moindre sens de l’histoire, n’a jamais eu réellement conscience, a produit son effet. Elle est devenue bien plus essentielle que la philosophie positive de Husserl par laquelle il cherche à nous rassurer — ce que l’ensemble de la philosophie moderne n’a pu faire — sur le fait que l’homme est contraint de dire oui à un être qu’il n’a

pas créé et qui lui est, de par son essence, étranger. Par la métamorphose de l'être étranger en être-conscient, il cherche à rendre le monde à nouveau humain, tout comme Hofmannsthal cherche par la magie des petites choses à réveiller en nous notre tendresse passée pour le monde. Ce qui fait régulièrement échouer cet humanisme moderne, cette bonne disposition pour la modestie, est l'*hubris* moderne, qui le sous-tend et qui espère, secrètement (chez Hofmannsthal) ou naïvement et ouvertement (chez Husserl), devenir à la fin par ce mode discret ce que l'homme ne saurait être : le créateur du monde et de lui-même.

À l'opposé de cette modestie arrogante de Husserl, la philosophie moderne non épigonale tente d'une façon ou d'une autre de s'accommoder du fait que l'homme n'est pas le créateur du monde. Pour le coup, elle cherche inlassablement, là justement où elle trouve un meilleur ancrage, à placer l'homme à l'endroit où Schelling, sans le comprendre, plaçait d'une façon originale Dieu — à l'endroit du « maître de l'Être ».

## *La destruction par Kant du vieux monde et l'appel de Schelling d'un monde nouveau*

Le mot existence, dans le sens moderne du terme, apparaît à ma connaissance pour la première fois dans le dernier travail de Schelling. Schelling savait exactement contre quoi il se rebellait lorsqu'il opposait à la « philosophie négative », à la philosophie de la pensée pure, la « philosophie positive » qui part de « l'existence… [qu'] elle n'a d'abord que comme essence pure ». Il sait que le philosophe a ainsi pris congé de la « vie contemplative » ; il sait que c'est le « Moi qui a donné le signal du changement de direction », parce que la philosophie de la pensée pure,

dans son échec à « expliquer l'arbitraire des événements et la réalité des choses » a conduit le Moi vers le désespoir absolu. L'irrationalisme moderne dans son ensemble, toute l'hostilité moderne à l'égard de l'esprit et de la raison, trouve son fondement dans ce désespoir.

C'est en réalisant que ce mot n'est jamais à même d'expliquer l'essence, avec le choc effroyable d'une réalité vide en soi, que débute la philosophie moderne. Plus la réalité est vide de toute qualité, plus immédiat et plus nu apparaît ce qu'elle a désormais exclusivement d'intéressant — *qu'elle est.* C'est pourquoi, dès le début, cette philosophie glorifie le hasard comme ce en quoi la réalité totalement incalculable, entièrement impensable et imprévisible, envahit directement l'homme. C'est pourquoi les « situations limites » (Jaspers) philosophiques, c'est-à-dire les situations qui poussent l'homme à philosopher, sont appelées mort, faute, destin, hasard, car dans toutes ces expériences la réalité s'avère comme inévitable, insoluble par la pensée. Dans ces situations, l'homme acquiert la conscience de son indépendance — la conscience d'être indépendant non pas de quelque chose de spécifique et pas même de ses propres limites générales, mais indépendant du fait qu'il *est.*

Mais c'est pour cette raison également, parce que l'*essentia* n'a manifestement plus rien à voir avec l'*existentia,* que la philosophie moderne se détourne des sciences qui recherchent l'essence des choses. Pour le dire comme Kierkegaard, la vérité objective de la science est indifférente dans la mesure où elle est neutre sur la question de l'existence. Et la vérité subjective, la vérité de l'« existant », est un paradoxe dans la mesure où elle ne peut jamais devenir objective, qu'elle ne peut jamais être valable universellement. Si être et pensée ne sont plus

identiques, si je ne peux plus pénétrer la réalité propre des choses par l’acte de penser parce que la nature des choses n’a rien à voir avec leur réalité, la science peut être ce qu’elle veut : elle ne lègue plus à l’homme aucune vérité, aucune vérité qui pourrait intéresser l’homme. Cet abandon de la science a souvent été mal interprété, surtout à cause de l’exemple de Kierkegaard, comme une position issue du christianisme. Or cette philosophie, avant tout soucieuse de la réalité, ne vise nullement à retrancher, en tenant compte d’un monde autre et plus vrai, l’intérêt pour les choses de ce monde du salut de l’âme (en tant que *curiositas* ou *dispersio).* Ce qu’elle veut est bel et bien ce monde, mais un monde qui a perdu son caractère de réalité.

L’unité de la pensée et de l’être avait pour condition la coïncidence préétablie entre *essentia* et *existentia,* c’est-à-dire que tout ce qui est pensable existe aussi et que tout ce qui est encore existant doit être raisonnable rien qu’à cause de sa perceptibilité. Cette unité a été brisée par Kant, le véritable — bien que secret — fondateur de la nouvelle philosophie et qui est resté jusqu’à ce jour son roi secret. La démonstration kantienne de la structure antinomique de la raison et son analyse des phrases synthétiques par laquelle est démontré que dans chaque phrase exprimant quelque chose sur la réalité nous dépassons l’idée (l’*essentia*) d’une chose donnée, avaient déjà dérobé à l’homme l’antique demeure de l’Être. Même le christianisme n’avait osé toucher à cette demeure, se contentant de l’interpréter pour en faire un « dessein divin de la grâce ». Or dès à présent on ne pouvait plus être certain ni du sens, ou de l’être du monde chrétien séculier, ni de l’être éternellement présent du cosmos antique ; et même la définition traditionnelle de la vérité comme *aequatio intellectus et rei* s’est trouvée profanée.

Avant même que Kant ne révolutionne le concept occidental de l’être, Descartes avait posé la question de la réalité dans un sens très moderne tout en y répondant d’une manière qui restait entièrement liée à la tradition. La question de savoir si l’être *est,* est aussi moderne qu’est inintéressante la réponse du *cogito ergo sum :* car cette réponse ne démontre jamais, comme le remarquait déjà Nietzsche, l’existence de *l’ego cogitans,* mais, au mieux, l’existence du *cogitare.* Autrement dit : du “Je pense” ne jaillit jamais le réel Moi vivant, mais seulement un Moi pensé. C’est précisément cela que nous savons depuis Kant.

La conséquence de la destruction kantienne de l’unité antique de la pensée et de l’être est bien plus importante qu’on ne le suppose dans l’histoire de la sécularisation. La réfutation de Kant de la preuve ontologique de l’existence de Dieu a détruit toute croyance raisonnable en Dieu. Cette dernière reposait sur le fait que ce que je suis à même d’inférer raisonnablement doit exister. Cette croyance n’est pas seulement plus ancienne que le christianisme, mais sans doute est-elle aussi bien plus profondément enracinée dans l’esprit européen depuis la Renaissance. Ledit dépouillement du monde du caractère divin, entendons par là le savoir que nous ne pouvons pas attester de Dieu par la raison, vaut autant pour les concepts philosophiques de l’Antiquité que pour la religion chrétienne. Dans un monde privé de Dieu, l’homme peut être interprété comme « abandonné » ou comme « autonome ». Pour chaque philosophe moderne — et pas seulement pour Nietzsche — cette interprétation devient la pierre de touche de la philosophie.

Hegel représentait pour nous le dernier des vieux philosophes, parce qu’il est le dernier à avoir esquivé avec succès cette question. C’est avec Schelling que débute la

philosophie moderne, parce qu'il explique sans équivoque que ce qui lui importe est l'individu qui « veut avoir un Dieu providentiel... », qui « est maître de tout être » ; lui importe réellement « l'individu libéré de tout ce qui est universel », donc l'homme réel ; car « ce n'est pas ce qui est universel en l'homme qui désire la félicité, mais l'individu ». Dans cette étonnante franchise de l'exigence individuelle de félicité (après le mépris de Kant du vieux désir de bonheur, il n'était pas si simple d'adhérer de nouveau à une telle idée), il y a davantage que le seul désir désespéré de retourner dans la protection de la Providence. Ce que Kant n'avait pas compris lorsqu'il a brisé le concept antique de l'être était qu'il remettait en question en même temps la réalité de tout ce qui n'était pas individuel, oui, qu'il impliquait en somme ce que Schelling disait maintenant directement : « Il n'existe rien d'universel, mais seulement de l'individuel, et l'*être universel* n'existe que s'il est l'*être individuel absolu.* »

À partir de cette position, qui découlait directement de Kant, se trouvait d'un seul coup nié le royaume absolu des idées raisonnablement conçues par les hommes, ainsi que les valeurs universelles et l'homme se trouvait placé au milieu d'un monde où il ne pouvait plus se raccrocher à rien, ni à sa raison, dont l'existence ne pouvait apparemment être démontrée, ni à l'universel, puisque celui-ci n'existait pas alors en tant que tel.

À partir de ce moment, le mot « existant » est régulièrement employé en opposition à ce qui est seulement pensé ou considéré ; le concret s'opposant à l'abstrait ; l'individuel à ce qui n'est qu'universel. Ceci ne signifie ni plus ni moins que la philosophie, pensant depuis Platon exclusivement par concepts, est devenue méfiante à l'égard des concepts. Depuis cet instant, les philosophes n'ont plus

réussi à se débarrasser entièrement, pour ainsi dire, de la mauvaise conscience de faire de la philosophie.

La destruction par Kant du concept antique de l'être visait à établir l'autonomie de l'homme, ce que lui-même appelait la dignité de l'homme. Il est le premier philosophe à avoir voulu comprendre l'homme en son entier à partir de sa propre loi et à le détacher du contexte universel de l'Être, contexte dans lequel il serait chose parmi les choses (quand bien même il est opposé comme *res cogitans* à la *res extenso*). Ceci représente l'articulation philosophique de ce que Lessing considérait comme le passage à l'âge adulte de l'homme, et ce n'est pas un hasard si la déclaration d'émancipation philosophique coïncide avec la Révolution française. En vérité, Kant est le philosophe de la Révolution française. Tout comme il a été décisif pour l'évolution historique du XIX^e^ siècle que rien ne périt plus vite que le nouveau concept révolutionnaire de citoyen, il a été décisif pour l'évolution de la philosophie post-kantienne que rien ne périt plus vite que ce nouveau concept de l'homme, qui venait tout juste d'apparaître.

La destruction kantienne du concept antique de l'être n'a été faite qu'à moitié. Kant a détruit l'ancienne identité de l'être et de la pensée et, avec elle, l'idée de l'harmonie préétablie entre l'homme et le monde. Ce qu'il n'a pas détruit, ce qu'il a implicitement préservé, était le non moins ancien concept, intimement lié à cette harmonie, de l'être comme préexistant dont les lois assujettissent l'homme dans tous les cas. Cette idée n'était supportable à l'homme que tant qu'il avait au moins la certitude, par son sentiment d'avoir sa demeure dans l'être et d'appartenir au monde, de pouvoir connaître l'être et le cours du monde. Sur elle reposait la notion de destin aussi bien antique

qu’occidentale en général jusqu’au XIXe siècle (c’est-à-dire jusqu’à l’apparition du roman) ; sans cet orgueil de l’homme, la tragédie aurait été tout aussi impossible que la philosophie occidentale. Le christianisme, lui non plus, n’a jamais nié que l’homme pût entendre le dessein de salut par Dieu ; alors qu’il est indifférent de savoir si cet entendement doit à sa capacité à la raison, similaire à la raison divine, ou à la révélation de Dieu. Dans les deux cas de figure, l’homme participe aux secrets du cosmos et du cours du monde.

Ce qui vaut pour la destruction kantienne du concept antique de l’être vaut davantage encore pour son nouveau concept de la liberté de l’homme qui désigne d’avance sa servitude à venir. Certes, l’homme de Kant a la possibilité de déterminer ses actes sur la base de la liberté de sa bonne volonté ; or ces actes sont eux-mêmes soumis à la loi de la nature de la causalité, une sphère essentiellement étrangère à l’homme. Dès qu’un acte de l’homme sort de la sphère subjective qu’est la liberté, il entre dans la sphère objective qu’est la causalité, perdant ainsi cette qualité de liberté. L’homme, libre en soi, est livré sans espoir au cours étranger de la nature, à un destin contraire à lui et détruisant sa liberté. De nouveau s’exprime ici la structure antinomique de son existence, dans la mesure où celle-ci a lieu dans le monde. Lorsque Kant a fait de l’homme le maître et la mesure de l’homme, il l’a simultanément rabaissé au rang d’esclave de l’Être. Chaque philosophe après lui a, depuis Schelling, protesté contre cet avilissement. La philosophie moderne est occupée aujourd’hui encore par cette humiliation de l’homme à peine émancipé. C’est comme si jamais encore l’homme ne s’était autant élevé et comme si jamais encore il n’était simultanément tombé aussi bas.

Depuis Kant, toute philosophie renferme en elle un élément d'insubordination d'un côté et, de l'autre, un concept de destin déclaré ou secret. Même Marx, affirmant qu'il ne s'agissait plus d'interpréter le monde mais de le transformer, qui se situait, pour ainsi dire, au seuil d'un nouveau concept de l'être et du monde où être et monde ne sont plus perçus comme donnés d'avance mais comme produits possibles de l'homme, s'est réfugié au plus vite dans l'ancienne demeure quand il a interprété la liberté comme compréhension de la nécessité. Il a ainsi redonné à l'homme, qui avait perdu son assise en même temps que son orgueil, une dignité dont il ne savait plus que faire. *L'amor fati* de Nietzsche, la détermination de Heidegger, le défi de Camus d'essayer malgré tout de vivre cette vie, en dépit de l'absurdité de la *condition humaine* [(2)], due à l'absence d'une patrie pour l'homme dans ce monde — tout cela ne constitue rien d'autre que la tentative de rechercher à nouveau son salut dans l'ancienne demeure. Depuis Nietzsche le geste héroïque n'est pas devenu fortuitement *la* pose de la philosophie ; il fallait, en effet, une bonne dose d'héroïsme pour vivre dans le monde que Kant nous avait laissé. Les philosophes après lui, dans leur pose héroïque moderne, montrent plus que clairement qu'en maintes directions ils sont à même de penser Kant jusqu'au bout, mais aussi qu'ils ne le dépassent pas d'un pas, ou encore qu'ils ont reculé par rapport à lui — par souci de cohérence et par désespoir. Car ils ont tous, à la seule exception de Jaspers, abandonné un jour ou l'autre le concept kantien fondamental de la liberté et de la dignité de l'homme.

Lorsque Schelling exprimait sa demande d'un « réel maître de tout être », il voulait participer de nouveau au cours du monde dont l'homme libre avait été exclu depuis Kant. Schelling cherchait recours auprès d'un dieu

philosophique justement parce qu'il empruntait à Kant la « réalité de la chute de l'homme » sans disposer de l'extraordinaire impassibilité de Kant qui en prenait son parti. Car l'impassibilité de Kant, qui nous séduit tant, est due finalement au fait qu'il était profondément enraciné dans une tradition qui considérait la philosophie comme essentiellement identique à la contemplation — une tradition que Kant a contribué à détruire sans en être pleinement conscient. La « philosophie positive » de Schelling se réfugie en Dieu afin que Dieu « s'oppose à la réalité de la chute », c'est-à-dire qu'il aide l'homme à retrouver la réalité qu'il a perdue au moment où il a trouvé sa liberté.

La raison qui fait que Schelling est souvent négligé dans la réflexion sur la philosophie de l'existence réside en ceci qu'aucun philosophe n'a emprunté la voie de Schelling pour résoudre les apories kantiennes entre liberté subjective et servitude objective. Au lieu de tenter la voie d'une « philosophie positive », on a cherché, malgré l'exception que constitue Nietzsche, à modifier l'interprétation de l'homme de telle sorte que celui-ci entre à nouveau tant bien que mal dans ce monde qui le prive de sa dignité ; son échec devait non seulement être son destin, mais faire partie de son être, devait être causé non pas par une nature qui lui serait étrangère, parce que définie entièrement par la loi de la causalité, mais prescrit dans sa propre essence. C'est pourquoi les concepts kantiens de la liberté et de la dignité de l'homme, ainsi que ses esquisses de l'humanité comme principe régulateur de toute action politique, ont été de nouveau sacrifiés, avec, pour résultat, de créer une étrange morosité qui depuis Kierkegaard caractérise toute philosophie qui ne soit pas complètement insignifiante. Il semblait toujours plus acceptable d'être assujetti à la

« déchéance » comme loi interne de l’existence humaine que de tomber dans les mains d’un monde étranger organisé par la causalité.

## *La naissance du soi : Kierkegaard*

Avec Kierkegaard débute la philosophie moderne de l’existence. Nul philosophe de l’existence chez lequel on ne pourrait démontrer son influence. Comme on sait, Kierkegaard prend pour point de départ une critique de Hegel (et, pourrait-on ajouter, un silence de Schelling dont il connaissait les conférences tardives). Au système hégélien qui prétendait saisir et expliquer le « tout », il oppose l’« unique », l’homme individuel pour lequel il ne se trouve ni place ni sens dans ce tout dirigé par l’esprit du monde. Autrement dit, Kierkegaard part de l’abandon de l’individu dans un monde totalement expliqué. Le rapport de l’individu à ce monde expliqué est sans cesse contradictoire parce que son « existence », c’est-à-dire le pur fait qu’il existe dans toute la dimension du hasard (que je sois justement *moi* et non un autre, et que je *sois* au lieu de ne pas être) ne peut ni être prévu par la raison ni être dissout par celle-ci en un pur pensable.

Or cette existence que je vis en ce moment et que la raison ne me permet pas de saisir, est l’unique chose dont je puisse être réellement certain dans le sens de l’évidence échappant au questionnement. C’est donc la tâche de l’homme de « devenir subjectif », de devenir un être existant avec la conscience qui réalise les implications paradoxales de sa vie dans le monde. Toutes les questions essentielles de la philosophie, comme celle de l’immortalité de l’âme, de la liberté de l’homme, de l’unité du monde, c’est-à-dire toutes les questions dont la structure

antinomique a été démontrée par Kant dans les antinomies de la raison pure, ne peuvent être saisies qu'en tant que « vérités subjectives » et restent indiscernables comme vérités objectives. Socrate, avec son « S'il y a une immortalité », devient l'exemple d'un philosophe « existant » ; « doutait-il donc ? », poursuit Kierkegaard dans une des plus grandes interprétations de son œuvre qui en abonde. « Nullement. C'est sur ce *si* qu'il engage sa vie s'il ose mourir — l'ignorance socratique exprimerait donc que la vérité éternelle se tient dans un rapport à l'individu existant et qu'elle doit donc rester pour lui, tant qu'il existe, un paradoxe. »

L'universel, qui a si longtemps préoccupé la philosophie dans son mode de connaissance pure, doit donc être placé dans un rapport réel à l'homme. Ce rapport ne saurait être que paradoxal dans la mesure où l'homme est depuis toujours l'unique. C'est dans le paradoxe que l'unique peut comprendre l'universel, qu'il peut en faire le contenu de son existence et mener en conséquence cette vie paradoxale que Kierkegaard décrit à son propre égard. L'homme cherche à réaliser dans cette vie paradoxale la contradiction que « l'universel est défini comme l'unique » si tant est que cet universel soit réel et puisse ainsi recouvrer un sens pour l'homme. Plus tard, Kierkegaard interprète une telle vie suivant les catégories de l'« exception », de l'exception de l'existence universelle moyenne et quotidienne, d'une exception, en outre, à laquelle l'homme ne se résout que parce que Dieu l'y a destiné pour constituer avec lui l'exemple de ce qu'est réellement le paradoxe de sa vie dans le monde. Dans l'exception, l'homme réalise, comme individu, les structures universelles de l'existence en tant que telle. Il est caractéristique pour l'ensemble de la philosophie de l'existence qu'elle entend, au fond, par

« existentiel » ce que Kierkegaard a décrit sous la catégorie de l’exception. À chaque fois qu’il sera question du comportement existentiel, il s’agira de la réalisation (opposée à la simple considération) des éléments les plus universels de la vie.

La passion de devenir subjectif naît pour Kierkegaard de l’angoisse devant la mort comme événement dans lequel je suis certain d’être seul, d’être un individu coupé de la quotidienneté générale. La pensée de la mort devient un « acte » dans la mesure où l’homme devient en lui subjectif et se détache du monde et de la vie quotidienne parmi les autres hommes. Cette technique réflexive se base, d’un point de vue psychologique, sur la supposition que, avec la pensée qu’un jour je ne serai plus, mon intérêt pour ce qui est s’éteindra nécessairement. Il est tout à fait significatif pour la philosophie moderne que cette supposition ait été acceptée sans discussion, de façon quasi innocente, par un grand nombre de penseurs. Sur cette hypothèse repose non seulement l’« intériorité » moderne, mais également la détermination farouche, que nous devons, elle aussi, à Kierkegaard, de prendre au sérieux l’instant qui seul garantit l’existence, c’est-à-dire la réalité.

Ce nouveau sérieux à l’égard de la vie qui utilise la mort comme point de départ n’impliquait pas nécessairement une affirmation de la vie ou de l’existence de l’homme en tant que tel. En effet, seul Nietzsche, et à sa suite Jaspers, ont fait d’une telle affirmation la base de leur philosophie ; et ceci est d’ailleurs la raison qui fait que de leurs réflexions philosophiques part un chemin positif vers la philosophie. Kierkegaard, et après lui Heidegger, ont toujours interprété la mort comme « récusation » de l’Être de l’homme, comme preuve de sa « nullité » — interprétation dans laquelle

Heidegger, par son analyse de la mort et des caractéristiques de la vie humaine afférentes, dépasse, pour ce qui est de l'insistance et de l'acuité, celle de Kierkegaard.

Il est clair que l'étrange acte intérieur de Kierkegaard, son « devenir-subjectif », conduit directement hors de la philosophie. Il n'accepte la philosophie que dans la mesure où il faut trouver des raisons philosophiques à la révolte du philosophe contre la philosophie. Le cas de Marx est similaire, bien qu'il se situe à l'autre extrême, puisqu'il se borne à expliquer philosophiquement que l'homme ne peut que transformer le monde et qu'il doit, en conséquence, cesser de l'interpréter. Les deux penseurs ont en commun de vouloir atteindre directement à une action sans plus penser qu'ils pouvaient trouver une autre base à la philosophie après avoir commencé à douter des prérogatives de la considération et de la possibilité d'une connaissance descriptive pure. Le résultat était pour Kierkegaard de chercher refuge dans la psychologie pour décrire l'acte intérieur et pour Marx de chercher refuge dans une science de la politique pour décrire l'acte extérieur. À ceci près toutefois que Marx, finalement, acceptait l'assurance fournie par la philosophie de Hegel, assurance que son « chamboulement » a moins modifiée qu'il ne le supposait. Du point de vue de la philosophie, le fait que le principe hégélien de l'esprit se trouvât remplacé par le principe marxien de la matière importait moins que celui de voir l'unité de l'homme et du monde reconstituée suivant un mode doctrinaire, purement hypothétique et ne pouvant jamais, partant, convaincre les hommes modernes.

C'est parce que Kierkegaard a continué à désespérer de la philosophie qu'il est devenu tellement plus important pour l'évolution de la philosophie que Marx. La philosophie lui a

emprunté avant tout ses nouveaux contenus concrets. Parmi eux il y a essentiellement : la mort, comme garant du *principium individuationis*, parce que la mort, étant le plus universel, me frappe, exclusivement moi, de façon inéluctable. Le hasard, comme garant de la réalité seulement donnée qui, parce que incalculable et insoluble dans la pensée, m'assaille et me convainc. La dette, comme catégorie de tout acte humain qui n'échoue pas par le monde mais par elle-même dans la mesure où je prends toujours sur moi des responsabilités dont je ne perçois pas l'étendue et que je suis toujours contraint, par les décisions elles-mêmes, de négliger autre chose. La dette devient ainsi le mode et la manière par lesquels je deviens moi-même réel, par lesquels je me prends moi-même dans le tissu de la réalité.

Ces nouveaux contenus de la philosophie apparaissent pour la première fois dans toute leur force dans la *Psychologie des conceptions du monde* de Jaspers comme « situations-limites » où l'homme se trouve placé en raison de la structure antinomique de son existence ; ces situations-limites constituent le véritable moteur de son désir de philosopher. Au début de son œuvre déjà, Jaspers cherche à fonder sur elles une nouvelle sorte de philosophie, adjoignant ainsi aux nouveaux contenus repris à Kierkegaard un autre qu'il appelle quelquefois combat, quelquefois amour, et qui deviendra pour lui plus tard, dans la théorie de la « communication », la nouvelle forme de la médiation philosophique. Contrairement à Jaspers, Heidegger cherche, tout à fait dans le sens de la tradition, à redonner vie à une philosophie systématique.

### *Le soi comme être et néant : Heidegger*

L’entreprise de Heidegger d’établir, malgré et contre Kant, une ontologie, a conduit à un profond bouleversement de la terminologie philosophique en cours. C’est pour cette raison que Heidegger paraît toujours, à première vue, bien plus révolutionnaire que Jaspers ; cette apparence terminologique a beaucoup nui à l’exacte appréciation de sa philosophie. Il dit explicitement qu’il voulait fonder à nouveau une ontologie, ce qui ne signifie rien d’autre que l’intention de revenir sur la destruction entreprise par Kant du concept antique de l’être. Il n’y a aucune raison de ne pas le prendre au sérieux, même si l’on pense, en fin de compte, que l’ontologie, dans le sens traditionnel, ne saurait être rétablie à partir des contenus issus de la révolte à l’égard de la philosophie [(3)].

L’ontologie de Heidegger n’a jamais été réellement constituée, car le second volume d’*Être et Temps* n’est jamais paru. Sa réponse, provisoire, et en tant que telle incompréhensible, à la question sur le sens de l’être, a été de dire que le sens de l’être est la temporalité. Cela revenait à établir, implicitement et par l’analyse du *Dasein* (c’est-à-dire de l’être-là, de l’être de l’homme) déterminé par la mort, que le sens de l’être était la nullité (*Nichtigkeit*). C’est ainsi que la tentative de Heidegger de refonder la métaphysique ne s’achevait pas, en toute conséquence, par le second volume annoncé qui devait définir le sens de l’être en tant que tel grâce à l’analyse de l’être humain, mais par un petit fascicule intitulé *Qu’est-ce que la métaphysique ?* où le philosophe montrait, après tout avec rigueur, en dépit des tours de force de la langue et autres argumentations sophistiques, que l’être, dans le sens heideggérien, est le néant.

L’étrange fascination que la pensée du néant a exercée sur la philosophie moderne n’est pas nécessairement la marque du nihilisme. Si nous considérons le problème du néant dans sa relation avec une philosophie en révolte contre une philosophie de la considération pure, comme une tentative de devenir « maître de l’être » et de poser donc philosophiquement la question de telle sorte que l’acte constitue directement le pas suivant, alors la pensée que l’être est, en somme, le néant, possède un avantage particulièrement important. S’appuyant sur cette idée, l’homme peut imaginer qu’il se tient dans la même relation à l’être que le Créateur se tenait avant la création du monde lequel, comme on sait, a été créé *ex nihilo.* La détermination de l’être comme néant contient également la tentative de sortir de la définition de l’être comme donné d’avance et de faire des actes de l’homme proches des actes de Dieu des actes divins. Ceci est, entre autres, la raison, jamais avouée, faisant que le néant heideggérien devient soudain actif et se met à « néantiser » (*nichten*). Le néant cherche, en quelque sorte, à annihiler le fait que l’être soit donné d’avance, à se mettre de façon « annihilante » (*nichtend*) à la place de celui-ci. Si l’être que je n’ai pas créé est affaire d’une essence que je ne suis pas et que je ne connais pas, le néant est peut-être le seul domaine véritablement libre de l’homme. Puisque je ne peux pas être une essence créatrice du monde, je suis peut-être destiné à être une essence destructrice du monde. (Ces aspects sont librement et clairement développés aujourd’hui chez Camus et Sartre.) En tout cas, il y a là le fondement philosophique du nihilisme moderne, son origine dans l’ancienne ontologie : c’est par elle que se venge la tentative hybride qui consiste à vouloir faire entrer les questions et les contenus nouveaux dans l’ancien cadre ontologique.

Mais quelle que soit l'issue de la tentative heideggérienne, son grand avantage était de renouer directement avec le questionnement que Kant avait entamé sans trouver de successeur. Au milieu des décombres de l'harmonie préétablie entre être et pensée, entre *essentiel* et *existentiel,* entre existant et l'essence saisissable par la raison de l'existant, Heidegger affirme avoir trouvé un être où existence et essence sont parfaitement identiques : l'homme. Son essence est son existence. « La substance de l'homme n'est pas son esprit… mais l'existence. » L'homme n'a pas de substance, mais il se déploie du fait qu'il est ; on ne peut pas poser la question du « Qu'est-ce » de l'homme comme on pose celle du « Qu'est-ce » d'une chose; on ne peut que poser la question du Qui de l'homme.

L'homme comme identité de l'existence et de l'essence semblait faire accourir dans la main une nouvelle clé ouvrant la question de l'être en général. Il suffit pour cela de se rappeler que dans la métaphysique traditionnelle, Dieu était cet être où existence et essence ne faisaient qu'un, où pensée et acte étaient identiques, et qui en conséquence étaient déclarés comme fondation supraterrestre de tout cet être mondain afin de comprendre combien séduisante était cette esquisse. Il s'agissait, en effet, de la tentative de faire de l'homme directement le « maître de l'être ». Heidegger appelle cela la « préséance ontique-ontologique de l'être-là » — une formulation qui ne devrait pas empêcher de comprendre que l'homme y est mis à la place même où l'ontologie traditionnelle situait Dieu.

Heidegger appelle l'être de l'homme être-là *(Dasein).* Cette définition terminologique lui permet d'éviter de devoir recourir à l'expression « homme ». Ceci n'est nullement un arbitraire terminologique, le but étant de diviser l'homme en

une série de modes de l’être dont la phénoménologie peut attester. Disparaissent alors toutes les caractéristiques de l’homme que Kant avait provisoirement esquissées sous les termes de liberté, de dignité humaine et de raison, caractéristiques issues de la spontanéité de l’homme et ne pouvant donc être attestées par la phénoménologie dans la mesure où, étant spontanées, elles sont davantage que de simples fonctions de l’être et qu’en elles l’homme vise davantage que lui-même. Derrière le point de départ ontologique de Heidegger se dissimule un fonctionnalisme qui n’est pas sans ressemblance avec le réalisme de Hobbes. Si l’homme se déploie dans le fait qu’il est, il n’est pas davantage que ses modes d’être ou fonctions dans le monde (ou dans la société, chez Hobbes). Le fonctionnalisme heideggérien, tout comme le réalisme de Hobbes n’aboutissent finalement tous deux qu’à esquisser un modèle de l’homme suivant lequel celui-ci fonctionnerait encore mieux au milieu de quelque chose donné d’avance, parce qu’il se trouverait « libéré » de toute spontanéité. Ce fonctionnalisme réaliste, dans lequel l’homme ne figure que comme un conglomérat de modes d’être, est, dans son principe, aléatoire, parce que aucune idée de l’homme ne préside au choix de ces modes. À la place de l’homme est venu se mettre le « Soi » dans la mesure où l’être-là (l’être de l’homme) se distingue par le fait que dans son être il en va de lui-même. Ce retour sur soi de l’être peut être saisi « existentiellement ». C’est là tout ce qui reste de la puissance de l’homme et de sa liberté.

Cette compréhension de sa propre existence est, selon Heidegger, le principe même de la philosophie : « … le questionnement de la recherche philosophique lui-même [doit], en tant que possibilité d’être pour tout être-là existant, être saisi existentiellement. » La philosophie est le

mode existentiel marquant du *Dasein* — ce qui n'est finalement que la reformulation du *bios theoretikos* d'Aristote, du mode contemplatif comme possibilité suprême de l'homme. Ceci est d'autant plus remarquable que la philosophie heideggérienne fait de l'homme une sorte de *summum ens,* de « maître de l'être », dans la mesure où en lui existence et essence sont identiques. Après avoir découvert l'homme comme cette essence qu'avait été Dieu, il s'avère qu'une telle essence est sans pouvoir et que le « maître de l'être » n'existe donc pas. Tout ce qui reste sont des modes d'être anarchiques.

Ce qui caractérise donc l'être-là est qu'il n'est pas simplement, mais que, dans son être, ce qui le concerne en premier c'est son être lui-même. Cette structure fondamentale est appelée « souci » et est à la base de toutes les sollicitudes quotidiennes dans le monde. La sollicitude a, en vérité, un caractère réfléchi ; c'est seulement en apparence qu'elle est tournée vers ce qui à l'instant l'accapare ; en vérité elle fait tout sur le mode volontaire du *de.* L'être, dont se soucie l'être-là, est l'« existence » qui, sans cesse menacée par la mort, est condamnée à périr. C'est par rapport à l'existence ainsi menacée que se comporte sans cesse l'être-là ; c'est à partir d'elle seule que se comprennent tous les modes du comportement et que se mène l'analyse homogène de l'être de l'homme. Heidegger appelle les structures de l'existence de l'homme « existentielles » et leurs inter-relations structurelles : l'existentialité. Heidegger appelle « existentielle » la possibilité individuelle de comprendre ces « existentielles » et donc d'exister dans un sens explicite. Dans ce terme d'existentiel réapparaît la question posée sans relâche depuis Schelling et Kierkegaard — avec

la réponse que ce dernier en a donnée — comment l'universel peut *être.*

Si on laisse de côté Nietzsche qui a cherché honnêtement à faire de l'homme un véritable « maître de l'être », la philosophie de Heidegger est la première à être, sans le moindre compromis, absolument séculière. L'être de l'homme est défini comme être-dans-le-monde, et ce dont il s'agit pour cet être dans le monde n'est finalement rien d'autre que de s'y maintenir. Or c'est justement cela qui lui est refusé ; c'est pourquoi le mode fondamental de cet être-dans-le-monde est l'inquiétante étrangeté sous-entendant l'absence d'une patrie et la peur qui est son corollaire. Dans l'angoisse, qui est fondamentalement l'angoisse devant la mort, s'exprime le ne-pas-être-chez-soi dans le monde. L'être-dans entre dans le mode existentiel du non-chez-soi. C'est cela l'inquiétante étrangeté.

L'être-là ne serait vraiment lui-même que s'il pouvait se retirer en lui-même hors de son être-dans-le-monde — ce que sa nature ne lui permet jamais de faire ; c'est pourquoi il est donc toujours déchu de lui-même. « L'être-là, comme véritable pouvoir-être-soi, est d'abord toujours déchu de lui-même — "échu" au monde. » Dans la mort seule, qui le sortira du monde, l'homme a la certitude de n'être que soi. Ce Soi est le Qui de l'être-là. (« Par le terme de Soi nous répondons à la question sur le *Qui* de l'être-là. »)

En conduisant l'être-là au Soi sans faire le détour par l'homme, la question sur le sens et l'être est, dans le fond, abandonnée et remplacée par celle sur le sens du Soi, manifestement primordiale pour cette philosophie. Or cette question semble en effet rester sans réponse, car un Soi, considéré dans son isolement absolu, n'a pas de sens ; non isolé, déchu à la quotidienneté du On, il n'est plus un Soi.

Heidegger parvient à cet idéal du Soi en poursuivant avec conséquence à partir de l'amorce avec laquelle il a fait de l'homme ce qu'avait été Dieu dans l'ontologie antérieure. En effet, une telle essence suprême n'est pensable qu'unique et individuelle, dépourvue de tout semblable. Ce qui apparaît donc ensuite chez Heidegger comme « déchu » sont tous les modes de l'être-homme reposant sur le fait que l'homme n'est pas Dieu et qu'il vit avec ses semblables dans un même monde.

Heidegger a réfuté lui-même cette passion inspirée par l'*hubris* de vouloir être un Soi ; car jamais autant que dans sa philosophie il est devenu clair que c'est là sans doute l'unique chose que l'homme ne puisse être.

Dans le cadre de cette philosophie, l'homme va vers sa « chute » de la manière suivante : comme être-dans-le-monde, l'homme ne s'est pas fait lui-même mais a été « jeté » dans cet être qui est le sien. Il cherche à échapper à cette condition d'avoir été jeté en prenant les moyens d'une « projection » anticipant sa mort en tant que possibilité extrême. Mais « il y a essentiellement dans la structure du jet autant que du projet une nullité » : l'homme n'a pas eu lui-même les mains dans le jeu pour entrer dans l'être, pas plus que pour s'en sortir habituellement. (Le suicide ne joue pas encore de rôle chez Heidegger ; mais quand Camus affirme : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide », il tire la conséquence logique de cette position qui est contraire à la pensée heideggérienne dans la mesure où, chez Heidegger, l'homme ne possède même plus la liberté de se suicider.) Autrement dit, le caractère de l'être est essentiellement déterminé par ce qu'il n'est *pas,* sa nullité. L'unique chose que le Soi puisse faire pour devenir un Soi est de prendre, par une « décision

résolue », cette facticité de l’être sur soi-même, ce par quoi il *est,* dans son existence, « la raison nulle de sa nullité ».

Dans la « décision résolue » de devenir ce que l’homme, en raison de sa « nullité », ne peut être, à savoir un Soi, l’homme reconnaît que « l’être-là, *en tant que tel,* est coupable ». L’être de l’homme est tel que, échouant sans cesse dans le monde, il perçoit en même temps, sans cesse, « l’appel de la conscience du fond de son être ». Vivre existentiellement signifie donc : « Le vouloir-avoir-conscience se détermine pour cet être-coupable. » C’est dans cette détermination que se constitue le Soi.

Le caractère essentiel de ce Soi est sa « soïté » (*Selbstischkeit*) absolue, sa séparation radicale de tous ses semblables. Pour atteindre à cela, l’avancée vers la mort a été introduite comme existentielle ; car c’est en elle que l’homme réalise l’absolu *principium individuationis.* La mort seule l’arrache à la corrélation avec ceux qui sont ses semblables et qui, en tant que « On », empêchent toujours l’être-soi. La mort est certes la fin de l’être-là ; mais elle est en même temps le garant qu’en fin de compte rien d’autre que moi-même importe. Par l’expérience de la mort comme simple nullité, j’ai la chance de me consacrer exclusivement à l’être-soi et sur le mode de la culpabilité fondamentale, de me débarrasser, une fois pour toutes, du monde dans lequel je suis imbriqué.

Ce qui émerge de cet isolement absolu est un concept de Soi comme opposé total à l’homme. Car si depuis Kant l’essence de l’homme est que chaque homme individuel représente l’humanité et si, depuis la Révolution française et la Déclaration des droits de l’homme, le concept de l’homme recouvre l’idée qu’en chaque individu l’humanité peut être blessée ou glorifiée, alors le concept du Soi est le concept de

l’homme dans lequel il peut exister indépendamment de l’humanité et n’a à représenter nul autre que soi-même — sa propre nullité. Tout comme l’impératif catégorique de Kant insistait justement sur le fait que tout acte devait inclure la responsabilité à l’égard de l’humanité, l’expérience de la coupable nullité insiste pour annihiler la présence de l’humanité dans chaque homme. Le Soi s’est mis, comme conscience, à la place de l’humanité et l’être-soi à la place de l’être-homme.

Heidegger a par la suite cherché dans différents cours à redonner un fondement commun, après coup, à ses Sois isolés par de non-concepts mythologisants, tels « peuple » et « terre ». Il est évident que de telles conceptions ne peuvent que conduire en dehors de la philosophie et vers quelque superstition naturaliste. S’il ne fait pas partie du concept de l’homme que ce dernier habite la terre avec d’autres qui sont ses semblables, il ne reste qu’une réconciliation mécaniste dans laquelle un fondement essentiellement hétérogène est donné aux Sois atomisés. Ceci ne peut servir qu’à organiser les Sois, qui ne s’occupent que d’eux-mêmes, se voulant exclusivement, en un Sur-Soi, pour qu’on arrive, d’une façon ou d’une autre, à effectuer une transition de la culpabilité résolument acceptée à l’action.

### *Indications de l’existence humaine : Jaspers*

D’un point de vue historique il aurait été plus exact de commencer la discussion sur l’actuelle philosophie de l’existence avec Jaspers. La *Psychologie des conceptions du monde*, parue pour la première fois en 1919, est sans aucun doute le premier livre de la « nouvelle » école. À un tel commencement s’opposait non seulement le fait que le

grand *Philosophie* de Jaspers (en trois volumes) est paru environ cinq ans après *Être et Temps* mais également celui, plus important, que la philosophie de Jaspers n'est pas véritablement achevée et qu'elle est en même temps bien plus moderne. Moderne n'a pas un autre sens ici que celui de permettre à la pensée philosophique actuelle de trouver directement des points d'accroche. De tels points d'accroche existent naturellement aussi chez Heidegger ; mais ils ont ceci de particulier de ne pouvoir conduire qu'à des polémiques ou de provoquer une radicalisation du projet heideggérien — comme par exemple dans l'actuelle philosophie française. En d'autres termes, soit Heidegger a dit son dernier mot sur l'état de la philosophie actuelle, soit il lui faudra rompre avec sa propre philosophie. Tandis que Jaspers, sans une telle rupture, fait partie de la philosophie actuelle, philosophie qu'il développera et dont il orientera de façon déterminante la discussion.

Jaspers a accompli la rupture avec la philosophie traditionnelle dans la *Psychologie des conceptions du monde* où il relativise tous les systèmes philosophiques en les présentant comme des constructions mythologisantes dans lesquelles l'homme cherche refuge pour fuir les véritables questions de son existence. Les conceptions du monde qui, en effet, prétendent avoir saisi le sens de l'être, les systèmes, comme « doctrines élaborées d'un tout », sont pour Jaspers des « boîtes » qui coupent court à l'expérience des « situations-limites » et procurent à l'âme une paix qui est fondamentalement non philosophique. Jaspers cherche, à partir des situations-limites, à esquisser un nouveau type de pratique philosophique en invoquant Nietzsche et Kierkegaard ; cette pratique philosophique ne vise pas, dans un premier temps, à enseigner, mais insiste sur sa volonté « d'ébranler sans cesse, d'en *appeler* [(4)] à sa propre force

vitale et à celle de l’autre ». C’est ainsi que Jaspers se place dans la révolte contre la philosophie qui fonde la philosophie récente. Il cherche à dissoudre la philosophie dans les philosophies et à trouver des voies qui permettent de communiquer les « résultats » philosophiques de telle sorte qu’ils perdent leur caractère de résultat.

Un des problèmes centraux de cette philosophie est donc la question de la communication en tant que telle. Celle-ci est considérée comme la forme première de la médiation philosophique qui est en même temps une pratique philosophique soucieuse non pas des résultats mais d’un « éclairement de l’existence ». L’affinité de cette méthode avec la maïeutique socratique est patente ; à ceci près cependant : ce qui est appelé maïeutique chez Socrate devient chez Jaspers *l’appel.* Ce déplacement d’accent, à son tour, n’est pas fortuit. Jaspers expérimente, en effet, la méthode socratique, mais en lui ôtant son caractère pédagogique. Comme chez Socrate, il n’y a pas chez Jaspers *le* philosophe qui (depuis Aristote) mène une existence distincte de celle des autres hommes. Il n’y a même plus chez lui la priorité socratique de celui qui questionne ; car dans la communication, le philosophe se trouve parmi ses semblables à qui il peut faire appel comme eux peuvent en appeler à lui. La philosophie est ainsi sortie fondamentalement du domaine des sciences et des spécialités et le philosophe s’est tout aussi fondamentalement privé de toute prérogative, quelle qu’elle soit.

Dans la mesure où Jaspers communique des résultats, il les exprime sous la forme d’une « métaphysique joueuse », sous la forme d’une représentation sans cesse expérimentée, jamais fixée, de certains mouvements de pensées qui ont en

même temps un caractère de propositions à même d'amener l'homme à participer, c'est-à-dire à philosopher avec les autres.

L'existence n'est pas pour Jaspers une forme de l'être, mais une forme de la liberté de l'homme, celle, précisément, dans laquelle « l'homme s'oppose, comme possibilité de sa spontanéité, contre le simple fait d'être résultat ». Ce n'est pas l'être en tant que tel ou comme donné d'avance qui est existence, mais « l'homme est possible existence dans l'être-là ». Le mot existence exprime ici qu'il n'y a de la réalité pour l'homme que dans la mesure où il se meut dans sa propre liberté fondée sur la spontanéité et qu'il est orienté « dans la communication sur une autre liberté ».

La question du terme de réalité, qui ne saurait être muée en quelque chose de pensable, acquiert, sans perdre son caractère de réalité, une nouvelle signification. Le terme de ce qui est donné d'avance — qu'il s'agisse de la réalité du monde ou de l'imprévisibilité d'autrui ou encore du fait que je ne me suis pas créé moi-même — devient l'arrière-plan duquel se détache la liberté de l'homme, devient, en quelque sorte, la matière par laquelle il s'enflamme. L'impossibilité de dissoudre le réel en quelque chose de pensable constitue le triomphe de la possible liberté. Pour le dire de façon paradoxale : c'est seulement parce que je ne me suis pas fait moi-même que je suis libre ; si je m'étais créé moi-même, j'aurais pu me prévoir et me serais ainsi privé de la liberté. Vue ainsi, la question du sens de l'être peut être laissée en suspension de telle sorte que la seule réponse possible est : « L'être est tel que cet être-là est possible. »

Nous pouvons nous rendre compte de cet être en quittant le « monde des apparences du seulement pensable » et en

nous avançant par la pensée jusqu'à la limite de la réalité qui ne peut plus être saisie comme quelque chose de seulement pensable ou de seulement possible. Cette avancée par la pensée aux limites du pensable est ce que Jaspers désigne par l'activité formelle de transcender. Sa « métaphysique joueuse » est une énumération ordonnée de ces mouvements de la pensée qui se transgressent les uns les autres. Ce qui est décisif pour ces mouvements, c'est que l'homme, comme « maître de ses pensées », est davantage que ces mouvements pensants, si bien que la pratique philosophique ne devient pas le mode « existentiel » suprême de l'être humain mais, plutôt, une préparation à la réalité tout comme à celle du monde. « Suspendu par la transgression de toute connaissance du monde fixant l'être, il en appelle à ma liberté et crée l'espace d'une conduite inconditionnelle dans la conjuration de la transcendance. » Cette « conduite », issue des « situations-limites », arrive au monde par la communication avec les autres qui, en tant que semblables et par l'appel à la raison qui nous est à tous commune, garantissent quelque chose d'universel ; dans l'action, il impose la liberté de l'homme dans le monde et devient ainsi « le germe, bien que disparaissant, d'une création du monde ».

La pensée a chez Jaspers pour fonction de conduire l'homme vers certaines expériences, des expériences dans lesquelles la pensée elle-même (mais nullement l'homme pensant) échoue. Dans l'échec de la pensée (et non de l'homme) l'homme qui, étant réel et libre, est plus que la pensée, connaît ce que Jaspers appelle le « chiffre de la transcendance ». Le fait que la transcendance comme chiffre ne peut être connue que dans l'échec est en soi un signe de l'existence « consciente non seulement de ne s'être pas créée comme être-là, et d'être livrée, impuissante, comme

être-là à l'inéluctable anéantissement, mais également de ne devoir, comme liberté, qu'à elle-même ».

L'échec, tel que l'entend Jaspers, n'est pas à confondre avec ce que Heidegger désigne par déchu ou déchéance — ce qui chez Jaspers serait le glissement (*Abgleiten*). Jaspers a décrit et expliqué psychologiquement de nombreuses fois cette chute du véritable être-homme qui n'est pas chez lui (comme chez Heidegger) structurellement nécessaire. Dans la philosophie toute ontologique qui affirme pouvoir dire ce que l'être est véritablement est pour Jaspers un glissement dans différentes catégories de l'être déclarées absolues. Le sens existentiel d'un tel glissement serait que pareille philosophie priverait l'homme de sa liberté qui ne peut être garantie que si l'homme ne sait pas ce qu'est véritablement l'être. Autrement dit, l'être est la transcendance et, en tant que tel, une « réalité qui ne se transforme pas en une possibilité », quelque chose donc qui ne me permet plus d'imaginer que cela n'est pas — ce que, en principe, je peux faire pour tout être individuel. Le fait que ma pensée échoue à cause du Que de la réalité rend la « puissance de la réalité » véritablement perceptible. Dans ce sens, l'échec de la pensée est la condition de l'existence qui, libre, cherche toujours à transcender au-delà du monde seulement donné ; c'est-à-dire la condition pour que l'existence, touchée par la « puissance de la réalité », s'intégre en cette dernière et lui appartienne suivant le seul mode dans lequel les hommes peuvent lui appartenir, à savoir en la choisissant.

Dans l'échec, l'homme apprend qu'il ne peut ni connaître ni créer l'être et qu'il n'est donc pas Dieu. Dans cette expérience il réalise la limitation de son existence dont il cherche, par la philosophie, à jalonner les limites. Dans

l'échec de la transgression de toutes les limites, il connaît la réalité qui lui est donnée comme chiffre d'un être qu'il n'est pas lui-même.

La tâche de la philosophie est de libérer l'homme « du monde des apparences du seulement pensable » et de lui permettre de retrouver le chemin vers le chez-soi de la réalité. Jamais la pensée philosophique ne peut annuler le fait que la réalité ne peut se dissoudre dans le pensable ; elle sert plutôt à « exhausser… cet impensable ». Ceci est d'autant plus indispensable que la « réalité de celui qui pense… [précède] sa pensée » et que c'est sa réelle liberté seule qui décide de ce qu'il pense et de ce qu'il ne pense pas.

On ne saurait rendre compte du véritable contenu de la philosophie de Jaspers par un exposé dans la mesure où ce contenu se situe essentiellement dans les chemins et les mouvements de sa pratique philosophique. Jaspers a approché par ces chemins toutes les questions fondamentales de la philosophie actuelle sans répondre à aucune d'entre elles par quelque résultat ou définition. Il a pour ainsi dire esquissé les chemins de la philosophie moderne, chemins que celle-ci doit emprunter si elle veut éviter de se fourvoyer dans les voies sans issue d'un fanatisme positiviste ou nihiliste.

Les plus importants de ces chemins semblent être les suivants : l'être n'est pas, en tant que tel, connaissable, il ne peut être expérimenté que comme quelque chose d'« englobant ». Ainsi se trouvait liquidée la vieille recherche des ontologies qui, dans l'étant, guettaient l'être comme s'il s'agissait d'une substance magique régissant tout et rendant présent tout ce qui est, ce dont attesterait le petit mot « est ». La libération de ce monde de ce fantôme

de l’être et de cette folie de pouvoir le connaître, rendait caduque la nécessité d’avoir tout à expliquer à partir d’un seul principe moniste, c’est-à-dire celui de cette substance régissant tout. Au lieu de cela « le déchirement de l’être » (l’être n’étant pas, cette fois-ci, l’être des ontologies) peut être reconnu, et le sentiment moderne de l’étrangeté dans le monde ainsi que la volonté moderne de créer, dans le monde qui n’est plus une patrie, un monde d’humains qui pourrait devenir une patrie, peut être pris en compte. C’est comme si avec le concept d’être comme « englobant », une île se trouvait hâtivement esquissée, une île sur laquelle l’homme peut décider et régner sans être menacé par quelque obscur inexplicable qui, dans la philosophie traditionnelle, entourait tout être d’une extraqualité.

Les limites de cette île de liberté humaine sont jalonnées par les situations-limites dans lesquelles l’homme fait l’expérience de limitations qui deviennent directement les conditions de sa liberté et le fondement de ses actes. À partir d’elles, il peut « éclairer » son existence, poser les jalons de ce qu’il peut et de ce qu’il ne peut pas, et atteindre ainsi, au-delà d’un simple « être-résultat », une existence — ce qui, chez Jaspers, n’est finalement qu’un autre terme pour désigner plus explicitement l’être-homme.

L’existence elle-même n’est jamais, dans son essence, isolée ; elle n’est que dans la communication et dans le savoir d’autres existences. Les semblables ne sont pas (comme chez Heidegger) un élément de l’existence structurellement, certes, nécessaire, mais dérangeant nécessairement l’être-soi ; c’est l’inverse : ce n’est que dans l’avec des hommes, dans le monde donné à tous, que l’existence peut réellement se développer. Le terme de communication recouvre un concept incomplètement

développé mais, dans son amorce, nouveau, de l’humanité comme condition de l’existence de l’homme. Au sein de l’être « englobant », en tout cas, les hommes se meuvent ensemble ; et ils ne poursuivent ni le fantôme du Soi ni ne vivent dans l’arrogante illusion qu’ils constituent l’être lui-même.

Le mouvement de la transcendance dans la pensée, un mouvement fondé sur la nature de l’homme, et l’échec de la pensée qui est son corollaire, permet au moins d’atteindre à ceci : que l’homme, comme « maître de ses pensées », est non seulement plus que tout ce qu’il pense — ce qui serait vraisemblablement la condition fondamentale suffisante pour une redéfinition de la dignité humaine — mais également que l’homme est préalablement défini comme un être qui est plus qu’un Soi et qui veut plus que lui-même. La philosophie de l’existence a ainsi quitté la période de sa « soïté ».

Une version en anglais est parue sous le titre : « What Is Existenz Philosophy ? », dans *Partisan Review*, XVIII/I, 1946.

Cette version est parue en allemand sous le titre : « Was ist Existenz-Philosophie ? », dans *Sechs Essays,* Heidelberg, 1948. *(Traduit de l’allemand par Martin Ziegler.)*

## L’existentialisme français

Une conférence sur la philosophie provoque une émeute, ils sont des centaines à s’entasser dans la salle et des milliers à s’en voir refuser l’accès. Des livres traitant de questions philosophiques qui n’enseignent aucun credo à bon marché ni ne promettent aucune panacée, mais au contraire exigent un véritable effort de compréhension, se vendent comme des romans policiers. Des pièces de théâtre dont l’action ne repose que sur des mots et non sur un scénario, dont les dialogues portent sur des réflexions et des idées, sont représentées pendant des mois devant des foules enthousiastes. Des analyses de la situation de l’homme dans le monde, des fondements des relations humaines, de l’Être et du Néant, non seulement donnent naissance à un nouveau mouvement littéraire mais servent aussi de guides à de nouvelles orientations politiques. Les philosophes deviennent journalistes, auteurs dramatiques, romanciers. Ce ne sont pas des universitaires mais des « saltimbanques » qui habitent à l’hôtel et passent leur temps dans des cafés, menant une existence publique au point de renoncer à toute vie privée. Et même le succès ne les transforme pas, semble-t-il, en raseurs respectables.

C’est ce qui se passe aujourd’hui à Paris, d’après la rumeur. Si la Résistance n’a pas engendré de révolution en Europe, elle semble avoir déclenché, du moins en France,

une véritable rébellion des intellectuels, dont la soumission aux règles de la société moderne fut l’un des plus tristes aspects de ce triste spectacle qu’a offert l’Europe entre les deux guerres. Et les Français, en ce moment, semblent considérer que les débats de leurs philosophes importent davantage que les discussions et les querelles de leurs hommes politiques. Cela peut naturellement refléter le désir de préférer à l’action politique une théorie qui parle d’action, c’est-à-dire l’activisme ; mais cela peut aussi signifier que devant la banqueroute spirituelle de la gauche et la stérilité des vieilles élites révolutionnaires — qui ont amené la restauration forcenée de tous les partis politiques —, plus de gens qu’on ne l’imagine ont le sentiment que s’engager dans l’action politique est une responsabilité trop lourde à assumer avant que de nouvelles bases, éthiques autant que politiques, soient établies, et, pour eux, la vieille tradition philosophique, profondément enracinée dans l’individu même le moins philosophe, reste en réalité une barrière au développement d’une nouvelle pensée philosophique.

Ce nouveau mouvement s’intitule « existentialisme », et ses principaux chefs de file sont Jean-Paul Sartre et Albert Camus, mais le terme existentialisme a donné lieu à tant de malentendus que Camus a déjà déclaré publiquement qu’il « n’était pas un existentialiste ». Le mot est emprunté à la philosophie allemande moderne qui connut un regain marqué immédiatement après la Première Guerre mondiale et qui a fortement influencé la pensée française depuis plus d’une décennie ; mais il serait sans objet de décrire et de définir les origines de l’existentialisme en des termes nationaux pour la simple raison que ses formes tant française qu’allemande ont vu le jour à la même période et dans un environnement culturel pratiquement identique.

Les existentialistes français, bien qu'ils diffèrent considérablement entre eux, partagent deux thèmes majeurs de rébellion : premièrement, le rejet de ce qu'ils appellent *l'esprit de sérieux* ; et deuxièmement le refus obstiné d'accepter le monde tel qu'il est comme le milieu naturel et prédestiné de l'homme.

*L'esprit de sérieux,* le péché originel selon la nouvelle philosophie, peut être assimilé à la respectabilité. L'homme « sérieux » est celui qui se pense *comme* président de son affaire, *comme* dignitaire de la Légion d'honneur, *comme* membre de la Faculté, mais aussi *comme* père, *comme* mari, ou comme n'importe quelle autre fonction mi-naturelle, mi-sociale. Car, en se comportant ainsi, il s'identifie de plein gré à une fonction arbitraire dont il est redevable à la société. *L'esprit de sérieux* est la négation par excellence de la liberté, car il conduit l'homme à se prêter à l'inévitable transformation que subit tout être humain quand il s'intègre à la société. Puisque chacun sait parfaitement au fond de lui-même qu'il ne peut être identique à sa fonction, *l'esprit de sérieux* signifie mauvaise foi dans le sens de « prétention indue ». Kafka a montré, dans *L'Amérique,* le ridicule et le danger de cette vaine dignité qui se manifeste dans l'identification à la fonction. Dans ce roman, la personne la plus digne de l'hôtel, dont dépendent le travail et le pain quotidien du héros, écarte la possibilité qu'il puisse commettre une erreur en invoquant l'argument de l'homme *sérieux* : « Comment pourrais-je continuer à être concierge si je confondais une personne avec une autre ? »

Le sujet de *l'homme sérieux* a été abordé pour la première fois par Sartre dans *La Nausée*, dans une formidable galerie de portraits de citoyens respectables, les *salauds.* Il devint par la suite le thème central du roman de

Camus, *L'Étranger.* Le héros du livre, l'étranger, est un homme ordinaire qui refuse tout simplement de se soumettre à l'esprit de sérieux de la société, qui n'accepte pas de se conformer aux obligations des fonctions qu'elle lui attribue. Il ne se comporte pas en fils à l'enterrement de sa mère — il ne pleure pas ; il ne se comporte pas en mari — il refuse de prendre le mariage au sérieux au moment de ses fiançailles. Comme il ne prétend pas être ce qu'il n'est pas, il est un étranger que personne ne comprend, et il paye de sa vie cet affront à la société. Refusant de jouer le jeu, il est isolé de ses congénères par une totale incompréhension, et isolé de lui-même au point d'en perdre sa faculté d'expression. Dans une dernière scène, juste avant sa mort, le héros parvient à fournir une sorte d'explication, laissant entendre que pour lui la vie possédait un tel mystère et une si terrible beauté qu'il ne jugeait pas nécessaire de « l'améliorer » par des artifices de bonne conduite et d'inutiles faux-semblants.

Le remarquable *Huis clos* de Sartre appartient à la même catégorie. La pièce s'ouvre sur l'enfer, dans un décor second Empire. Les trois personnages réunis dans la pièce — « L'enfer c'est les autres » — s'infligent une torture diabolique en prétendant être ce qu'ils ne sont pas. Mais puisqu'ils ne sont plus en vie, et que « vous êtes votre vie et rien d'autre », les faux-semblants sont sans effet, et nous voyons ce qui se passerait derrière les portes fermées si les individus étaient dépouillés du manteau protecteur des fonctions sociales.

Comme le roman de Camus, la pièce de Sartre nie qu'il puisse exister un lien véritablement profond entre les hommes, une relation qui serait directe, innocente, libre de toute apparence trompeuse. L'amour dans la philosophie de

Sartre est le désir d'être aimé, le besoin d'une confirmation suprême de sa propre existence. Pour Camus, l'amour est une tentative maladroite et désespérée de briser l'isolement de l'individu.

Pour échapper aux faux-semblants et à l'esprit de sérieux, il faut être qui l'on est réellement. C'est Kafka à nouveau, dans le dernier chapitre de *L'Amérique,* qui propose une nouvelle possibilité de vie authentique. Le grand « Théâtre de la nature » où tout le monde a sa place et d'où le malheur est absent n'est pas théâtre par accident. Chacun y est invité à choisir une fonction, à jouer le personnage qu'il ou qu'elle aimerait être. Le rôle choisi est la solution du conflit entre fonctionner et être, entre ambition et réalité.

Le nouvel « idéal » devient, dans ce contexte, l'acteur dont la vraie profession est de « prétendre », de changer constamment de rôle, sans ainsi jamais prendre aucun de ses rôles au sérieux. En jouant à ce que l'on est, on devient un être humain qui préserve sa liberté des faux-semblants de sa fonction ; en outre, c'est seulement en jouant à ce qu'il est que l'homme peut affirmer qu'il n'est jamais pareil à lui-même comme une chose peut être pareille à elle-même. Un encrier reste un encrier. L'homme *est* sa vie et ses actions, qui ne sont jamais terminées avant l'instant de sa mort. Il *est* sa propre existence.

Le second élément propre à l'existentialisme français, l'accent mis sur le fait que l'homme n'a pas d'attache dans le monde, est le sujet du *Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde* de Camus, et de *La Nausée* de Sartre. Pour Camus, l'homme est essentiellement l'étranger parce que le monde en général et l'homme en tant qu'homme ne sont pas faits l'un pour l'autre ; qu'ils existent ensemble fait de la condition humaine une absurdité. L'homme est la seule

« chose » au monde qui n’y ait pas sa place, car il est le seul qui n’existe pas simplement comme un homme parmi les hommes, comme les animaux existent parmi les animaux et les arbres parmi les arbres — qui tous existent nécessairement, pourrait-on dire, dans le pluriel. L’homme est pratiquement seul avec sa « révolte » et sa « clairvoyance », c’est-à-dire avec son raisonnement, qui le rend ridicule, car le don de raison lui a été accordé dans un monde « où tout est donné et rien n’est jamais expliqué ».

La version propre à Sartre de l’absurdité de l’existence, la contingence, est parfaitement illustrée dans le chapitre de *La Nausée* qui est publié dans le dernier numéro de *Partisan Review* sous le titre « *The Root of the Chestnut Tree ».* Tout ce qui existe, autant qu’on puisse en juger, n’a pas la moindre raison d’être. C’est simplement *de trop,* superflu. Le fait que je sois incapable d’imaginer un monde dans lequel il n’y aurait non pas trop de choses mais rien, montre l’impuissance et le désespoir de l’homme éternellement empêtré dans son existence.

C’est ici que se séparent Sartre et Camus, si l’on en juge par leurs rares ouvrages parvenus jusqu’ici. L’absurdité de l’existence et le rejet de *l’esprit de sérieux* sont les seuls points de départ qu’ils ont en commun. Camus, apparemment, continue à développer une philosophie de l’absurdité, tandis que Sartre paraît s’engager vers une nouvelle philosophie positive, voire un nouvel humanisme.

Camus a probablement refusé d’être qualifié d’existentialiste car pour lui l’absurdité ne réside pas dans l’homme ou dans le monde en tant que tels, mais s’y manifeste seulement lorsqu’ils y sont jetés ensemble. Puisque l’existence de l’homme, qui se déroule dans le monde, est absurde, elle doit être vécue dans l’absurdité,

vécue, donc, comme un défi qui s'appuie sur la raison malgré l'échec évident de cette dernière à expliquer quoi que ce soit ; qui met l'accent sur le désespoir car l'orgueil de l'homme lui interdit de découvrir un sens que la raison ne peut lui révéler ; et qui soutient, enfin, que la raison et la dignité humaine, en dépit de leur non-sens, restent les valeurs suprêmes. L'absurde de l'existence consiste alors à se rebeller sans relâche contre ses multiples manifestations et à refuser sans relâche ses consolations. « Cette révolte est le prix de la vie. Rapportée à toute une existence, elle lui redonne sa grandeur. Il ne reste qu'une chose acceptable, c'est la chance elle-même, le *hasard roi,* qui s'est apparemment amusé à réunir l'homme et le monde. “ Je reconnais que tout est bien ”, dira Œdipe ; et cette parole est sacrée. Elle résonne dans cet univers féroce qui est la limite de l'homme… Elle fait du destin l'affaire des hommes qui doit être réglée entre les hommes. » C'est là que Camus, sans s'expliquer davantage, abandonne toute attitude moderniste et développe une vision véritablement moderne, déclarant, par exemple, que le moment est peut-être venu « où la création n'est plus prise au tragique ; elle est seulement prise au sérieux ».

Pour Sartre, l'absurdité tient non seulement de l'essence des choses mais de celle de l'homme. Tout ce qui existe est absurde du fait même de son existence. La différence marquante entre les choses et l'être humain, c'est que les choses sont sans discussion identiques à elles-mêmes, alors que l'homme — parce qu'il voit et sait qu'il voit, croit et sait qu'il croit — recèle dans sa conscience une négation qui l'empêche à jamais de faire un avec lui-même. Par ce seul aspect — le germe de la négation qui est en lui —, l'homme est un créateur. Car c'est quelque chose qui est de son fait et non simplement donné, comme lui sont donnés son

existence et le monde. Quand l'homme comprend la réalité de sa conscience et de ses extraordinaires possibilités créatives, quand il renonce au désir d'être identique à lui-même comme peut l'être une chose, il comprend alors qu'il ne dépend de rien ni de personne en dehors de lui-même et qu'il peut être libre, maître de sa propre destinée. C'est peut-être le message essentiel de la pièce de Sartre, *Les Mouches,* dans laquelle Oreste, assumant la responsabilité d'un meurtre jugé nécessaire mais devant lequel reculent les habitants de la ville, les libère et emmène avec lui les Mouches — les Érinyes de la mauvaise conscience et de la noire crainte de la vengeance. Mais lui-même est à l'abri de leurs poursuites parce qu'il n'éprouve aucune culpabilité et ne regrette rien.

Ce serait une erreur grossière de prendre cette nouvelle tendance philosophique et littéraire pour une simple mode passagère du fait que ses représentants refusent la respectabilité des institutions et ne prétendent même pas au sérieux de ceux qui cherchent à faire carrière. De même les louanges de la presse qui ont accompagné la parution de leurs œuvres ne devraient pas nous troubler. Ce succès, peut-être équivoque, est néanmoins dû à la qualité de leur réflexion. Il est aussi dû à une véritable modernité qui ne cherche pas à cacher la profondeur de la rupture avec la tradition occidentale. Camus ne cherche pas à se prévaloir de liens avec quiconque, prédécesseurs ou autres. Camus et Sartre ont ce point positif en commun de n'entretenir aucune nostalgie des bons vieux jours, même s'ils savent dans l'abstrait qu'ils étaient sans doute meilleurs que les nôtres.

Ils ne croient pas en la magie de ce qui est passé, et ils ne font de compromis d'aucune sorte.

Et pourtant, si l’élan révolutionnaire de ces écrivains n’est pas brisé par le succès, si, pour utiliser une image, ils n’abandonnent pas leurs chambres d’hôtel et leurs cafés, le temps viendra où il faudra montrer « sérieusement » les aspects de leur philosophie révélant leur dangereux attachement à des concepts dépassés. Les notions nihilistes, qui y sont perceptibles malgré toutes leurs dénégations, ne sont pas la conséquence de visions nouvelles, mais de quelques très vieilles idées.

Publié dans *The Nation,* 162, 23 février 1946.
*(Traduit de l’anglais par Anne Damour.)*

## Heidegger le renard

Heidegger déclare avec fierté : « Les gens disent que Heidegger est un renard. » Telle est la véritable histoire de Heidegger le renard : Il était une fois un renard si dépourvu de ruse que non seulement il ne cessait de se faire prendre au piège mais qu'il ne savait même pas faire la différence entre ce qui était un piège et ce qui ne l'était pas. Ce renard souffrait aussi d'une autre faiblesse. Sa fourrure était en mauvais état, si bien qu'il se trouvait complètement démuni de protection naturelle contre les épreuves d'une existence de renard. Après avoir passé toute sa jeunesse à tomber dans les pièges des autres, maintenant qu'il ne lui restait plus, pour ainsi dire, une seule touffe intacte de fourrure sur le dos, le renard décida de se retirer du monde des renards et de se fabriquer un terrier. Dans sa cruelle ignorance de la différence entre ce qui était un piège et ce qui n'en était pas un, en dépit de son expérience considérable des pièges, il lui germa dans l'esprit une idée totalement nouvelle et inconnue des renards. Il allait se fabriquer un piège en guise de terrier. Il s'installa à l'intérieur, comme dans un terrier normal — non par ruse, mais parce qu'il avait toujours cru que les pièges des autres étaient leurs terriers —, puis il décida de devenir sournois et d'adapter aux autres le piège qu'il avait conçu pour lui et qui ne convenait qu'à lui. Voilà qui à nouveau démontrait sa grande ignorance des pièges : personne ne voulait pénétrer dans son piège, car il y était

lui-même installé. Il s’en agaça. Après tout, personne n’ignore qu’en dépit de leur habileté tous les renards, de temps en temps, se laissent prendre au piège. Pourquoi un piège de renard — surtout conçu par un renard ayant plus d’expérience des pièges qu’un autre — ne rivaliserait-il pas avec les pièges des êtres humains et des chasseurs ? De toute évidence parce que ce piège ne montrait pas assez clairement le piège qu’il était ! Il vint donc à l’idée de notre renard de décorer son piège et d’accrocher des écriteaux sans équivoque qui annonçaient clairement : « Venez tous ; ceci est un piège, le plus beau piège du monde. » À partir de ce moment, il était certain qu’aucun renard ne s’aventurerait dans ce piège par erreur. Néanmoins beaucoup vinrent. Car ce piège était le terrier de notre renard, et si vous désiriez lui rendre visite lorsqu’il était chez lui, il fallait pénétrer dans son piège. Tout le monde, à l’exception de notre renard, pouvait, bien sûr, en ressortir. Il était littéralement taillé à sa mesure. Mais le renard qui habitait le piège disait fièrement : « Ils sont si nombreux à me rendre visite dans mon piège que je suis devenu le roi de tous les renards. » Et il y avait du vrai dans son propos, aussi, car personne ne connaît mieux la nature des pièges que celui qui y demeure toute sa vie durant.

Ce texte, écrit en allemand, provient du *Denktagebuch* de Arendt de 1953. Elle inscrivait dans son « carnet de notes » des pensées, des réflexions sur les écrivains qu’elle lisait, des références pour ses travaux futurs. *(Traduit de l’anglais par Anne Damour.)*

# Notes

1. Il s’agit de la *Lettre à lord Chandos.*

2. En français dans le texte.

3. Une autre question, dont il est tout aussi intéressant de débattre, est de savoir si la philosophie de Heidegger n’a pas été à ce point prise au sérieux parce qu’elle s’est attachée à des choses très sérieuses. Heidegger, en tout cas, a tout fait, dans son comportement politique, pour nous mettre en garde de le prendre au sérieux. Compte tenu du comique réel de cette évolution et compte tenu de la non moins réelle bassesse de la pensée politique dans les universités allemandes, il semblerait naturel de laisser tomber toute cette histoire. Ce qui, entre autre, s’y oppose, c’est qu’il existe des parallèles si évidents à ce mode de comportement dans le romantisme allemand qu’on a du mal à croire à la coïncidence due à quelque faiblesse de caractère purement personnelle. Heidegger est de fait (espérons-le) le dernier romantique — semblable à un Friedrich von Schlegel ou à un Adam Müller aux gigantesques talents dont la totale irresponsabilité relevait d’une frivolité due en partie à la folie du génie, en partie au désespoir.

4. C’est Arendt qui souligne.